La Terra Desolata : osservazioni sul destino di Bellerofonte (Il. 6,200-202)

Autor(en): **D'Alfonso, Francesca**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **65 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1318

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

La Terra Desolata
Osservazioni sul destino di Bellerofonte
(*Il.* 6,200–202)

Di Francesca D'Alfonso, Torino

Abstract: Di Bellerofonte non si conosce la morte: l'eroe sembra destinato a una sorta di limbo, lontano dagli altri esseri umani. Tale condizione è probabilmente di ascendenza 'orientale', come molti tratti della leggenda dell'eroe, e trova paralleli nella cultura greca solo nel VI–V sec. a.C. La «pianura degli Erranti» ha un corrispettivo nella terra di Nod di Caino, definita anche «Terra dei dormienti». Il motivo del κῶμα, come stadio intermedio tra vita e morte, ritorna in altre figure prototipiche dell'umanità decaduta, quali il dio spergiuro esiodeo o il serpente ὑβριστής del fr. 204 M.-W. del *Catalogo*. Al serpente sono legati il motivo della prima caduta delle foglie (segno della separazione tra uomini e dèi) e l'attitudine misantropa, che connotano anche lo *status* di Bellerofonte. Tuttavia, la condizione limbica diventa sanabile per il serpente come anche per il demone empedocleo (B 115 D.-K.), errante in una terra desolata e intermedia (né Ade né Olimpo: B 142 D.-K.), entrambi in attesa della palingenesi.

Tu, [che gli dèi hanno creato] con la carne di dèi e di uomini;
tu, che gli dèi hanno fatto simile a tuo padre e a tua madre,

proprio tu, Gilgamesh, [ti sei ridotto] come un 'vagabondo'!
[Eppure, per te] un trono è stato deciso nell'assemblea degli dèi,

mentre per il vagabondo feccia è stata destinata invece di ambrosia;
i rifiuti e la spazzatura sono per lui come nettare,

egli è vestito di stracci, [ ]
come una cintura viene buttato via;

poiché egli non ha se[nno né saggezza],
egli non possiede intendimento [ ]
(*Epopea di Gilgamesh*, X, 268ss.; trad. G. Pettinato)

Museum Helveticum 65 (2008) 1–21

Klassisch-Philologisches Seminar
der Universität Zürich

1. La pianura Alea.

Come è noto, in *Il.* 6,200–202 Omero nell'alludere al destino finale di Bellerofonte non fa alcun riferimento alla morte dell'eroe:[1]

> ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν
> ἤτοι ὁ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἀλᾶτο
> ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.

1 Le vicissitudini di Bellerofonte sembrano derivare dall'uccisione involontaria di un uomo, forse il suo stesso fratello (Deliade o Pirene: [Apoll.] *Bibl.* 2,3,1; Plut. *Prov. Alex.* 16; Alcimene: [Apoll.] *Bibl.* 2,3,1; *schol.* Lycophr. 17), oppure di Bellero, un re di Corinto (δυνάστης: Asclepiades *FGrHist* 12 F 12; *schol.* Hom. *Il.* 6,155b; *schol.* Lycophr. 17). Il nome dell'eroe sembra strettamente legato al φόνος, come appare anche da un'altra paretimologia, che Eustazio (*ad Iliad.* 1,446,21) fa risalire a Zenodoto, secondo la quale il suo nome era Ellerofonte (in Suda, ἔλλερα ἔργα è glossato con φόνια, χαλεπά, κακά: ε 800 Adler). Prima del φόνος ἀκούσιος il suo nome era Leofonte (*schol.* Hom. *Il.* 6,155b) o Ipponoo (*Etym. Magnum* 194): per una rassegna delle etimologie moderne vd. J. A. White, *Bellerophon in the 'Land of Nod'. Some Notes on* Iliad *6,153–211*, «AJPh» 103 (1982) 120–122; vd. anche P. Scarpi (ed.), *Apollodoro. I Miti Greci (Biblioteca)* (Milano 1998) 493ss. Una nuova ed interessante etimologia è stata proposta da Giuliano Bonfante, secondo cui il nome dell'eroe deriva da una «parola trace che ha dato in romeno *balaur* 'drago', 'mostro', 'idra'; il secondo elemento è il noto -φόντης (da θείνει 'uccide')»: Βελλεροφόντης, «Athenaeum» 86 (1998) 560. Il problema dell'origine di Bellerofonte è sempre aperto: sulle origini argive, invocate da Omero, vd. E. Bethe, «Bellerophon», *RE* 3,1 (1897) 242–244; a un eroe puramente licio pensa L. Malten, *Homer und die lykischen Fürsten*, «Hermes» 79 (1944) 1–12. Più probabile l'ipotesi di una precoce ellenizzazione della Licia: sulla colonizzazione efiria (~ corinzia) della valle dello Xanto in epoca micenea e sulla successiva espansione in Caria di Crisaore licio, che dette luogo a una rinsaldata alleanza tra Lici e Corinzi (Alete), vd. C. D. Hadzis, *Corinthiens, Lyciens, Doriens et Cariens: Aoreis à Corinthe, Aoroi à Corcyre, Aor fils de Chrysaôr et Alétès fils d'Hippotès*, «BCH» 121 (1997) 1–14. Sulle possibili ascendenze micenee di Bellerofonte vd. tra gli altri M. P. Nilsson *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Berkeley 1932) 51ss.; S. Hiller, *Lykien und Lykier bei Homer und in mykenischer Zeit*, in: J. Borchhardt/G. Dobesch (edd.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions, Wien 6–12. Mai 1990* (Wien 1993) 112s. In tal senso sembra parlare anche il recente ritrovamento a Ulu Burun (Turchia) di un relitto di una nave del XIV sec. a.C., nel cui carico sono stati ritrovati due dittici lignei tenuti insieme da un perno d'avorio, di cui altri esemplari erano già a Cnosso e a Pilo, e che si configurano come probabili supporti scrittori affini al πίναξ πτυκτός omerico (*Il.* 6,169): vd. ora I. Mylonas Shear, *Bellerophon Tablets from the Mycenaean World? A Tale of Seven Bronze Hinges*, «JHS» 118 (1998) 187–189; per l'origine fenicia della tavoletta ripiegata vd. W. Burkert, *Oriental Myth and Literature in the Iliad*, in R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and Innovation. Proceedings of the 2nd International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June 1981* (Stockholm 1983) 51ss. (con bibliografia). Le ascendenze orientali della leggenda, di cui il racconto omerico è una versione abbreviata, sono in ogni caso evidenti (lotta con la Chimera, il *Potipharmotiv*, l'*Uriasbrief* per le tavolette di morte che Preto invia a Iobate, il destino di erranza ~ Caino, etc.): vd. R. Strömberg, *Die Bellerophontes-Erzählung in der Ilias*, «Classica et Mediaevalia» 22 (1961) 1–15; R. Peppermüller, *Die Glaukos-Diomedes-Szene der Ilias. Spuren vorhomerischer Dichtung*, «Wiener Studien» 75 (1962) 5–21; White, *art. cit.*, 122ss.; M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford 1997), 365–367.

Ma quando anch'egli cadde in odio a tutti gli dèi
allora nella pianura degli Erranti errava solitario
divorando il suo cuore, fuggendo il cammino degli uomini.

Il passo omerico insiste sul motivo dell'erranza in luoghi solitari (la pianura Alea), privi della presenza umana, e di una volontà negativa dell'eroe, che «divorando il θυμός»[2] sfugge i propri simili. Nell'economia del passo omerico non è importante l'ubicazione geografica della pianura (in Cilicia secondo Hdt. 6,95; cfr. Strab. 14,5,17; Steph. Byz. *s.v.* Ταρσός; Posidipp. *Ep.* 14A–B,3–4; etc.; in Licia secondo *Etym. Gen.* α 461),[3] ma il significato che essa assume come luogo di desolazione fisica e spirituale: lo prova l'insistenza paretimologica (Ἀλήϊον ... ἀλᾶτο ... ἀλεείνων), che associa punizione e autopunizione.[4] La condizione di Bellerofonte è diventata in seguito paradigma dello stato dell'uomo malinconico, che preferisce i luoghi solitari per sfogare la propria tristezza (Arist. *Probl.* 30,1; οἱ νεώτεροι secondo lo *schol. Il.* 6,202a), ma si tratta di un'interpretazione seriore:[5] nel passo omerico il destino di erranza è legato all'ira degli dèi e dunque si configura sostanzialmente come una punizione per una colpa.[6]

2 Il rapporto tra θυμός, in quanto forza vitale dell'uomo, e cibo è più volte sottolineato nei poemi omerici. Quando l'uomo è privato (o si priva) di cibo, l'organismo finisce per «mangiare se stesso», o meglio la propria forza vitale: così Odisseo presso Circe (*Od.* 10,378ss.), o ancora Laerte addolorato (16,142ss.); cfr. anche l'espressione «mangiare la propria κραδίη» (di Achille in *Il.* 24,128ss.) o «consumare le φρένες» in 18,446. Ciò avviene quando un dolore troppo forte annichilisce le capacità di reazione dell'uomo (κείμεθ', ὁμοῦ καμάτῳ τε καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἔδοντες: *Od.* 10,143). Il confronto con Odisseo è particolarmente interessante: quando è confinato a Ogigia, presso Calipso, vive in una condizione liminare (né vivo né morto) e trascorre le sue giornate «lacerando il θυμός» (θυμὸν ἐρέχθων: *Od.* 5,83.157; *schol. Od.* 5,83: ἐρέχθων ὡς κατέσθων): sul rapporto tra θυμός e nutrizione vd. G. Spatafora, *I moti dell'animo in Omero* (Roma 1999) 17ss. (con bibliografia); M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths* (Oxford 1999) 88 e n. 71. Per un confronto tra Odisseo e Bellerofonte vd. M. Gigante, *Profilo omerico di Ulisse*, in S. Nicosia (ed.), *Ulisse nel tempo. La metafora infinita* (Venezia 2003) 176s.; S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture* (Chicago 2005) 47ss.; per la 'reticenza' omerica sulle circostanze della morte di Odisseo vd. ora J. Carruesco, *La rame et l'aiguillon. Les morts d'Ulysse*, «Mètis» 4 (2006) 123–137.

3 Vd. Bethe, *art. cit.* (*supra* n. 1) 248–249; O. Hirschfeld, «Ἀλήϊον πεδίον», *RE* 1 (1893) 1360.

4 Sulla pianura Alea come «plaine sans Moisson», vd. *infra* n. 19.

5 Cfr. in particolare Cic. *Tusc.* 3,63, sul quale vd. A. Giusti, *La distimia di Bellerofonte (*Iliade, *VI, 200–202),* «Revue des Études Homériques» 3 (1933) 39–49.

6 Non è affatto chiaro da che cosa nasca l'odio di tutti gli dèi (ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν: v. 200), se da un grande atto di *hybris* (il volo con Pegaso verso l'Olimpo, di cui però si parla solo da Pindaro in poi: sulle ragioni dell'omissione del nome del cavallo alato vd. *infra*), o da azioni meno gravi ma ugualmente irritanti per gli dèi (l'uccisione dei Solimi: Porph. *Quaest. Homer.* 6,200 Schrader), o ancora da una sorta di *karma* familiare: I. J. F. de Jong, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad* (London 2004²) 162–168; vd. anche G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary. Vol. II: Books 5–8* (Cambridge 1990) 186s. Anche in questo caso bisogna riconoscere la presenza di un' ἀπορία incolmabile. Omero è volutamente reticente e l'unico 'aiuto' che offre il discorso di Glauco è la *iunctura* καὶ κεῖνος, che sembra collegare la colpa di Bellerofonte con l'empietà di Licurgo, evocato come *exemplum* per contrasto nel

Della morte non si fa parola; anche Pindaro, che pure rievoca esplicitamente le ragioni della sua disgrazia (il volo con Pegaso verso l'Olimpo), allude solo alla «fine amarissima» che attende chi supera il limite umano (Τὸ δὲ πὰρ δίκαν | γλυκὺ πικροτάτα μένει τελευτά: *Isthm.* 7,47–48; cfr. *Ol.* 13,91: διασωπάσομαί οἱ μόρον ἐγώ).[7] Ciò che gli scoliasti aggiunsero alla stringata narrazione di Omero riguarda la zoppia (dovuta alla caduta da Pegaso) e la cecità,[8] ma non la morte, che sembra presente solo nella rielaborazione euripidea del mito.[9]

precedente discorso di Diomede (*Il.* 6,130ss.): M. J. Alden, *Genealogy as Paradigm: the Example of Bellerophon*, «Hermes» 124 (1996) 257–263. In realtà, secondo Kirk, l'espressione complica ulteriormente il quadro, perché esiste uno scarto troppo netto tra l'empietà conclamata di Licurgo e l'inesplicabile (e inesplicata) rovina dell'eroe corinzio; lo studioso propone di spostare i vv. 200–202 dopo i versi sulla morte dei figli dell'eroe (vv. 203–205), vittime anch'essi dell'odio degli dèi: *op. cit.*, 186s.; vd. *contra* R. J. Rabel, *Plot and Point of View in the* Iliad (Ann Arbor Mich. 1997) 93s. Numerose anche le interpretazioni del silenzio omerico su Pegaso: per 'ignoranza' (*schol.* Hom. *Il.* 6,191a2), perché elemento troppo favoloso (W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin 1956, 23–25: ma vd. il contestuale riferimento alla Chimera ai vv. 179ss.: così J. H. Gaisser, *Adaptation of Traditional Material in the Glaucus–Diomedes Episode*, «TAPA» 100, 1969, 170; Alden, *art. cit.*, 262 e n. 29); per strategia compositiva, che presuppone la conoscenza del mito da parte dell'uditorio (Strömberg, *art. cit.*, [*supra*, n. 1], 9; Peppermüller, *art. cit.* [*supra*, n. 1] 9; così anche Alden, che suppone «a degree of complicity ... between poet and audience»: *art. cit.*, 263 n. 35); per sottolineare l'arbitrarietà dei favori divini (Gaisser, *art. cit.*, 172; de Jong, *op. cit.*, 162); perché il 'folle volo' è estraneo all'ideologia eroica di cui si fa portavoce Glauco (C. Calame, *Bellérophon et la pragmatique du récit épique*, in id., *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris 2000, 86).

7 Con l'espressione «io tacerò il suo destino» (*Ol.* 13,91), che conclude il racconto delle imprese gloriose di Bellerofonte (vv. 63ss.), Pindaro obbedisce all'esigenze della committenza (corinzia) che gli impongono di omettere particolari del mito potenzialmente offensivi: cfr. F. Jouan, *Le Mythe de Bellérophon chez Pindare*, «REG» 108 (1995) 271–287. Lo *schol. ad loc.* deduce dall'espressione (μόρον) la morte dell'eroe: ὃς καὶ κρημνηθεὶς ἐκεῖθεν χωλός τε καὶ τυφλὸς ἐγένετο καὶ ἀλώμενος ἀπέθανε (vd. anche *infra*, n. 9).

8 L'immagine di Bellerofonte zoppo deriva dalla tragedia euripidea (vd. la parodia aristofanea in *Ach.* 426ss.; *Pax* 147–148); cfr. anche lo *schol.* Lycophr. 17: καὶ δὴ περὶ τὸ Ἀλήιον πεδίον κατενεχθέντος Βελλεροφόντου καὶ περιπορευομένου τυφλοῦ ἀπὸ τῆς πτώσεως (...). ἢ καὶ τὰς φρένας ἀποβαλὼν καὶ τὸν νοῦν τυφλωθεὶς οὕτω διῆγε πλανώμενος; *schol. rec.* Pind. *Ol.* 13,130: πίπτει (*sc.* ὁ Βελλεροφόντης) καὶ χωλοῦται· κατὰ δέ τινας καὶ τυφλοῦται, καὶ ἐκπλανᾶται κατὰ τὸ Ἀλήϊον χωλός. Se la zoppia può avere delle ragioni di verosimiglianza, la cecità è forse legata al rapporto paradigmatico che lega la vicenda di Licurgo (rievocata da Diomede) con quella di Bellerofonte (narrata da Glauco), entrambi puniti dagli dèi, il primo appunto con la cecità e la morte (vv. 139–140): così Alden, *art. cit.* (*supra* n. 6) 262. Sul rapporto tra la pianura Alea e ἀλαός «cieco» (vd. *DELG* s.v.), vd. White, *art. cit.* (*supra* n. 1) 127 n. 33.

9 È Euripide, che rielabora il mito anche sul piano geografico (la Caria nella *Stheneboea*, la Licia nel *Bellerophontes*: vd. rispettivamente [61] ii a K.; [18] iii a K.), a presentare l'eroe morente sulla scena alla fine del *Bellerophontes* (F 310.311 K.), introducendo un'altra importante innovazione: l'esilio nelle lande solitarie della Licia (solo con il figlio Glauco e il cavallo Pegaso) è *volontario*, come malinconica risposta all'ingiusta persecuzione di cui è vittima ad opera di Iobate, e *precede* il tentativo di scalata all'Olimpo, che è solo l'ultimo atto di una presa di coscienza dell'ingiustizia divina: vd. ora F. Jouan (ed.), *Bellérophon*, in: F. Jouan/H. van Looy (edd.), *Euripide. Fragments. 2e partie. (Bellérophon – Protésilas)* (Paris 2000) 8ss.; vd. anche M. Curnis, *Fra Tauro e Aleion Licia e Cilicia. Le peregrinazioni di Bellerofonte nel P. Oxy. 3651 (Argumentum del Bellerofonte di Euripide)*, «Minima Epigraphica et Papyrologica» 4 (2001)

Ma si tratta realmente di una lacuna? Oppure la «non–morte» di Bellerofonte è un elemento ulteriore della sua biografia eroica? In altri termini, il destino di erranza indefinita nel tempo, in una terra che conserva nel nome la negatività assoluta della sua natura, può essere considerato un apporto più che un detrimento conoscitivo? Non si tratta infatti solo di un esilio dovuto a un μίασμα, che o trova in sé la propria purificazione o si conclude con la morte,[10] ma di un esilio apparentemente *sine die,* un perpetuo vagare in una terra priva di esseri umani: Bellerofonte non è solo incorso nell'odio di tutti gli dèi ma anche nell'emarginazione dai mortali.[11]

25–33. Per altre testimonianze tarde sulle gesta di Bellerofonte nella pianura Alea vd. anche l'iscrizione di Cizico (*Anth. Pal.* 3,15) e Plut. *de virt. mul.* 9,248c: cfr. C. Robert, *Die griechische Heldensage* (Berlin 1920) I,183ss. A 'ipotizzare' la morte dell'eroe è Igino (*Astr.* 2,18): *Unde victor profugiens post fontis inventionem, cum ad caelum contenderet evolare neque longe iam abesset, despiciens ad terram, timore permotus, decidit ibique perisse dicitur.*

10 Nel mondo greco, l'esilio è un tradizionale mezzo per superare la contaminazione determinata da un delitto di sangue; anche molte figure mitiche, dopo essersi 'contaminate' con un omicidio, spesso di familiari, sono condannate a un esilio in terre più o meno desolate, che trova però esito in una purificazione finale (Atamante, Oreste, Cefalo, etc.) o nella morte (Alcmeone, Aiace, etc.): vd. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1990) 375–392. Sul motivo dell'erranza nel mondo greco e in particolare su Bellerofonte, «enigmatic prototype of a wanderer», vd. ora Montiglio, *op. cit.* (*supra* n. 2) 7.45–47.

11 Interessante il confronto con il mito di Altemene che, per evitare il parricidio predetto dall'oracolo, abbandonò Creta per Rodi, dove tuttavia più tardi incorse ugualmente nel deprecato omicidio (preceduto da un fratricidio); decise allora di autopunirsi, o ricorrendo a una sorta di «inumazione forzata» ([Apoll.] *Bibl.* 3,2,2: μαθὼν δὲ ὕστερον τὸ γεγονός, εὐξάμενος ὑπὸ χάσματος ἐκρύβη: vd. Scarpi, *op. cit.* [*supra*, n. 1], 543), o esiliandosi dagli uomini fino a morire di dolore (Diod. *Bibl.* 5,59,4: γνωσθείσης δὲ τῆς πράξεως, ὁ Ἀλθαιμένης οὐ δυνάμενος φέρειν τὸ μέγεθος τῆς συμφορᾶς τὰς μὲν ἀπαντήσεις καὶ ὁμιλίας τῶν ἀνθρώπων περιέκαμπτε, διδοὺς δ' ἑαυτὸν εἰς τὰς ἐρημίας ἠλᾶτο μόνος καὶ διὰ τὴν λύπην ἐτελεύτησεν). Il mito della fine di Altemene presenta delle affinità con quello di Bellerofonte, il φόνος ἀκούσιος ma soprattutto l'esilio lontano dalle frequentazioni umane e l'enigma della morte: secondo E. Rohde, la versione di Apollodoro, che non fa riferimento alla morte ma a una sparizione in una voragine della terra, fa di Altemene uno di quegli eroi che «continuano a vivere immortali là dove scesero nella profondità»: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* (Roma/Bari 2006; Freiburg im Breisgau/Leipzig 1890–1894) 102–103 e n. 4; vd. ora Y. Ustinova, *«Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God»: Mythical Residents of Subterranean Chambers,* «Kernos» 15 (2002) 285; su Altemene vd. anche J. Toepffer, «Althaimenes», *RE* 1,2 (1894) 1696; A. Bresson, *Deux légendes rhodiennes*, in: *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité* (Paris 1986) 411–421. La seguente eroicizzazione di Altemene (Diod. *Bibl.* 5,59,4–5: ὕστερον δὲ κατά τινα χρησμόν τιμὰς ἔσχε παρὰ Ῥοδίοις ἡρωϊκάς) trova conferma nell'esistenza di una località rodia detta Ἀλθαιμενίς, che traeva il suo nome dall'eroe eponimo (Rohde, *l.c.*). Per quanto riguarda Bellerofonte, solo Pausania riferisce di un suo τέμενος (forse un *heroon* di origine funeraria). localizzato in un Κράνειον ἄλσος presso Corinto accanto al santuario di Afrodite Nera (Paus. 2,2,4): D. Musti/M. Torelli (edd.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide* (Milano 1986) 216s. Secondo Quinto Smirneo (10,151ss.), a Tlos c'erano il recinto e la tomba di Bellerofonte, presso i quali trovò la morte Scilaceo al ritorno da Troia (il nome dell'eroe è attestato solo in questo passo): in effetti a Tlos esisteva un demo Bellerofontio che però non risale a prima del III sec. a.C., periodo a cui appartiene la fonte (una *Ktisis* in versi?)

2. *La «Terra dei dormienti».*

All'interno dei poemi omerici la condizione di Bellerofonte richiama quella degli insepolti che vagano inquieti, lontani dal regno dei morti e dal regno dei vivi. Essi condividono con l'eroe lo *status* marginale tra due mondi (cfr. Patroclo in *Il.* 23,72–74; Elpenore in *Od.* 11,51ss.),[12] così come già accadeva nell'*Epopea di Gilgamesh*:

> Hai visto colui il cui corpo è stato abbandonato nella steppa, l'hai visto? – Sì, l'ho visto: il suo spirito non riposa negli Inferi.
> (*Epopea di Gilgamesh*, XII,150s.)[13]

Tuttavia gli insepolti sono pur morti, a differenza di Bellerofonte. In lui mancano anche i tratti vendicativi dell'ἀλάστωρ, con il quale condivide il destino di erranza: l'ἀλάστωρ è lo spirito vendicatore (Aesch. *Ag.* 1501.1508; *Pers.* 354; Soph. *Tr.* 1235; etc.) ma anche il 'maledetto', contaminato da un delitto e destinato a vagare. In Oreste le immagini dello spirito vendicatore e del reietto coincidono e si riflettono nel suo destino di esule, che lo connota sia prima del matricidio (Aesch. *Ag.* 1281s.: ... ποινάτωρ πατρός | φυγὰς δ' ἀλήτης τῆσδε γῆς ἀπόξενος) che dopo (*Choe.* 1042–1043: ἐγὼ δ' ἀλήτης τῆσδε γῆς ἀπόξενος, | ζῶν καὶ τεθνηκὼς τάσδε κληδόνας λιπών).[14] Anche in questo caso, il destino di Bellerofonte appare anomalo, perché l'eroe non è solo un errante ma è sottratto persino alle consuete leggi che separano la vita dalla morte.

Come ha ben rilevato J. A. White, la stessa condizione di sospensione è condivisa da Caino,[15] il primo omicida maledetto della storia biblica, che Yahweh

del poeta: così F. Vian, *Recherches sur les Posthomerica de Quintus de Smyrne* (Paris 1959) 136ss.144; cfr. anche J. Zwicker, «Skylake», *RE* 3A1 (1927) 618.

12 Cfr. *e.g.* Eur. *Tro.* 1081ss. (ὦ φίλος, ὦ πόσι μοι, | σὺ μὲν φθίμενος ἀλαίνεις | ἄθαπτος ἄνυδρος); *Suppl.* 62 (σώματ' ἀλαίνοντα τάφου). Lo stesso destino di erranza solitaria è condiviso dai βιαιοθάνατοι: vd. Plat. *Phaedo* 108 b–c: «a quest'anima che tutti fuggono e scansano (ἅπας φεύγει τε καὶ ὑπεκτρέπεται), nessuno vuol far da guida e da compagno di viaggio ed essa se ne va, così, errando disorientata, sola, (αὐτὴ δὲ πλανᾶται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορίᾳ) fin quando non siano compiuti quei certi periodi, trascorsi i quali, fatalmente, viene condotta nel luogo che le spetta» (trad. N. Marziano); cfr. *ibid.* 81 c–d: vd. Rohde, *op. cit.* (*supra* n. 11) 21ss.; S. I. Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Barkeley 1999) 9–11. Sull'escatologia platonica e delle laminette auree vd. ora R. G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets* (New York 2004).

13 G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh* (Milano 1992) 238; si tratta di «Spirits of the Dead» che perseguitano i viventi perché non hanno ricevuto sepoltura: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge Mass./London 1992) 66.

14 Il termine ἀλάστωρ di discussa etimologia (vd. P. Chantraine, *DELG*, s.v.), appare con i tragici: vd. Ed. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon* (Oxford 1950) III,711. Sulla somiglianza tra il destino degli ἄταφοι e quello degli ἀλάστορες vd. Rohde, *op. cit.* (*supra* n. 11) 596ss.

15 Secondo White, i legami di Bellerofonte con la Licia spiegano le numerose affinità con il mondo semitico che sarebbero ravvisabili sia nel nome (teoforico da Baal, dio fenicio delle tempeste),

condanna all'esilio nella pianura di Nod («The Land of Wandering»), un suggestivo parallelo della desolata landa omerica (*Gn.* 4,11–16: «Hence you are banned from the soil ... When you till the soil, it shall not again give up its strength to you. A restless wanderer shall you be on earth! ... Thereupon Cain left Yahweh's presence and settled in the land of Nod, east of Eden»: trad. di E. A. Speiser).[16] Nella vita di entrambi c'è un fratricidio,[17] punito non con la morte[18] ma con il bando dal consesso umano, in una terra che è «a metaphorical conceit for a fallen state, for a condition of exile, misery, vulnerability, distraction».[19]

È interessante a tale proposito quanto riferisce una glossa degli *Onomastica Vaticana*, sulla quale ha richiamato l'attenzione H. Jacobson: in essa la terra di Nod è chiamata γῆς Ναίν (ἐν γῇ Ναὶν ἐν γῇ ὑπνούντων: 182,9–10 Lagarde); la traduzione greca («Land of the sleepers») rimanda alla radice ebraica del nome che significa «riposare», usata in relazione al sonno e alla morte, e che in greco è spesso resa con il vb. κοιμάω.[20] La definizione sottolinea ulteriormente lo *status*

che nelle imprese cui è sottoposto l'eroe (*Potipharmotiv*, l'*Uriasbrief*, la Chimera ~ Leviatano, i Solimi, popolo del dio semitico *Šlm*), proprio perché il ruolo dei Lici fu quello di mediare le tradizioni semitiche provenienti dalla Mesopotamia attraverso l'Asia Minore e il Vicino Oriente: *art. cit.* (*supra* n. 1). Come fa notare W. Burkert, la storia della *femme fatale* riporta all'area semitica ed è significativamente comune sia al mito della lettera (David manda Uriah a Joab con la lettera di morte proprio perché invaghito della sua sposa: II *Sam.* 11, 14–27), sia a quello della vendetta della donna rifiutata (*Potipharmotiv*): *art. cit.* (*supra* n. 1) 52s.; così anche West, *op. cit.* (*supra* n. 1) 365–367.

16 E. A. Speiser [ed.], *The Anchor Bible. Genesis* (New York 1964) 29–33.

17 Va notato, però, che il fratricidio, possibile motore delle disgrazie di Bellerofonte (vd. *supra* n. 1), non è la causa dell'esilio nella pianura Alea, perché già espiato attraverso le imprese eroiche precedenti.

18 Anche della morte di Caino non si fa menzione: vd. J. Peradotto *apud* White, *art. cit.* (*supra* n. 1) 127 n. 35.

19 White, *art. cit.* (*supra* n. 1) 127. Altri elementi legano Bellerofonte e l'omicida biblico: anche Caino dopo il rifiuto divino è preda di un fuoco interno che lo divora (*Gn.* 4,5), vittima di una sorta di rabbia e depressione (cfr. *Il.* 6,202: ὃν θυμὸν κατέδων): cfr. A. Wénin, *Caïn. Un récit mythique pour explorer la violence*, in: V. C. Bertomeu (ed.), *Palabra, Prodigio, Poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.* (Roma 2003) 43 e n. 22. E ancora: Caino è privato della terra fertile e destinato al deserto, come Bellerofonte che prima della 'caduta' aveva ricevuto dai Lici una terra fertile e alberata (*Il.* 6,194–195: καὶ μέν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων, | καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμοιτο). Secondo C. Calame, la pianura Alea prende il nome dalla sua sterilità (cfr. Porph. *Quaest. Homer.* 1,58 Sodano: ἆρά γε τὸ ἄσπορον καὶ μὴ ἔχον λήια), e la pianura «sans Moisson» va confrontata per contrasto con la ricca terra dei Lici inizialmente destinata all'eroe: Calame, *op. cit.* (*supra* n. 6) 82; ma vd. *contra* B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary. Vol. III: Books 9–12* (Cambridge 1993) 75. Infine, il castigo implica in entrambi la fuga dagli uomini e dalle loro strade: su questo motivo vd. W. Vogels, *Caïn: l'être humain qui devient une non-personne (Gn 4,1–16)*, «The Journal of Theological Studies» 41 (1990) 336 ; J. Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville* (Paris 2003²) 28 («Caïn disparaîtrait dans son vagabondage, dans sa perpétuelle apatridie»); vd. anche 25ss.

20 H. Jacobson, *The Land of Nod*, «Nouvelle Revue Théologique» 124 (1992) 91–92. È significativo che di recente lo studioso abbia istituito un parallelo tra il destino di Caino e quello del demone empedocleo (B 115 D.-K.), la cui sorte per molti aspetti richiama quella di Bellerofonte (vd. *infra*), a ulteriore conferma dell'eccentricità della fine dell'eroe rispetto all'ideologia eroica:

di sospensione (né vita né morte) al quale è condannato Caino e trova interessanti paralleli nel mondo greco. Il κῶμα (temporaneo) è anche la punizione del dio spergiuro nella *Teogonia* esiodea (793ss.) o del serpente ὑβριστής del fr. 204 M.-W. del *Catalogo* (135), sul quale tornerò più tardi. Nel racconto biblico la terra di Nod è posta a oriente dell'Eden e ne rappresenta l'antitesi e la negazione.[21] Anche R. Strömberg, che insisteva sull'importanza della *Geisteskrankheit* di Bellerofonte come «etwas Ursprüngliches», proponeva di considerare la Ἀλήϊον πεδίον come il corrispettivo negativo dell' 'Ηλύσιον πεδίον: «Das Aleische Feld, wo Bellerophontes wie ein unseliger Geist (freilich noch lebend) umherirrt, hätte ein Feld der Unseligen werden können, *aber diese Vorstellung hat sich nicht durchgesetzt*» (il corsivo è mio).[22]

In realtà, non credo che il destino di Bellerofonte, erede di tradizioni orientali di antica ascendenza,[23] non abbia lasciato tracce nella cultura greca, pur se con aggiustamenti e lacune temporali. Il rapporto con la figura di Caino è importante perché anche l'eroe greco riassume in sé due aspetti prototipici, la 'caduta' da una condizione di privilegio e l'erranza come maledizione, che torneranno più tardi nella riflessione filosofica del VI–V sec. a.C., ma che già in Omero si prestano a paradigma della condizione umana in senso lato.[24]

3. *Il serpente ὑβριστής e la nascita delle stagioni.*

La condizione di Bellerofonte (e di Caino) è apparentemente *sine die* e incarna le conseguenze della separazione tra dèi e uomini e l'annichilimento dei semidei. Non è dunque senza ragione che il discorso di Glauco nel VI canto dell'*Iliade* inizi con la celebre similitudine delle foglie (vv. 146–149):[25]

Empedocles' Cain, «MusHelv» 59 (2002) 12. La 'terra dei dormienti' non va intesa come 'terra dei morti' *tout-court*, proprio per la sua relazione con il destino di Caino; sul sonno (irreversibile) e il viaggio (senza ritorno) come diffuse metafore della morte vd. ora M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford 2007) 387-389.

21 Vogels, *art. cit.* (*supra* n. 19) 338.

22 Strömberg, *art. cit.* (*supra* n. 1) 11 n. 14.

23 Il motivo del viaggio in terre desolate degli dèi/eroi ricorre nei miti mesopotamici: cfr. C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod* (London 1994) 32ss.

24 Come sostiene J. Bollack, anche la genealogia dell'eroe «rivela una caratteristica permanente della condizione umana. Niente di più umano, in effetti, a dispetto della presenza degli dèi, delle peregrinazioni di Bellerofonte e della sorte riservata a tutta la sua stirpe. Collegando i continenti da ovest a est, mescolandosi a tutte le forme dell'esistenza, la vita di Bellerofonte abbraccia e delimita l'universo degli uomini»: *La Grecia di nessuno. Le parole sotto il mito* (Palermo 2007; Paris 1997) 147.

25 L'importanza della similitudine nell'economia del discorso di Glauco è stata segnalata di recente da M. J. Alden, secondo il quale la caducità della vita mortale (~ foglie) trova una conferma nell'arbitraria alternanza delle sorti (~ Bellerofonte), e dunque si presta come *exemplum* anche per Diomede e il suo futuro: Alden, *art. cit.* (*supra* n. 6) 260ss. Vd. anche Gaisser, *art. cit.* (*supra*

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μέν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·
ὣς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει ἡ δ' ἀπολήγει.

La similitudine non allude solo all'avvicendamento delle generazioni umane, ma serve soprattutto a segnalare la separazione esistente tra la sorte dei mortali e quella degli immortali. Ciò trova conferma in *Il.* 21,462–466, in cui Apollo manifesta a Posidone l'intenzione di ritirarsi dalla battaglia fluviale perché non c'è vantaggio a combattere per gli effimeri δειλοὶ βροτοί, che come le foglie conoscono lo splendore della giovinezza ma anche il disfacimento della vecchiaia e della morte:

'Εννοσίγαι', οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο
ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἕνεκα πτολεμίξω
δειλῶν, οἳ φύλλοισιν ἐοικότες ἄλλοτε μέν τε
ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι· κτλ.[26]

La distanza tra dèi e uomini non è originaria ma è il risultato di una 'caduta' da una condizione di privilegio, come emerge tra l'altro dal fr. 204 M.-W. (= 109 Hirschberger; 155 Most) del *Catalogo* pseudo-esiodeo, in cui Zeus elabora il proprio piano distruttivo ai danni dell'umanità e probabilmente anche dei semidei (vv. 95ss.):[27] esso dovrà realizzarsi attraverso una guerra (cfr. *Cypria* F 1 Bernabé)[28] e comportare la fine delle relazioni promiscue tra dèi e uomini che hanno dato origine alla razza degli eroi. Verrà così ristabilita la condizione originaria (cfr. v. 102: ὡ̣ς̣ τ̣ὸ̣ πάρος περ: «come per il passato»).[29] Nel passo, con

n. 6) 172 («Success and failure alternate in the life of a man: nature conforms to the recurrent pattern of rebirth and death»). Per un confronto con il destino di Tideo (*Il.* 4,370ss.) vd. S. Fornaro, *Glauco e Diomede. Lettura di* Iliade *VI, 119–236* (Venosa 1992) 44ss.

26 Il legame tra i due passi è avvalorato dalla presenza dell'espressione ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες (21,465), che ricorre solo in *Il.* 6,142, nelle parole che Diomede rivolge a Glauco per segnalare la vanità di uno scontro impari tra dèi e uomini: vd. G. Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore/London 1979) 178–179; sul confronto tra i due passi vd. anche N. Richardson, *The Iliad: A Commentary. Vol. VI: Books 21–24* (Cambridge 1993) 93s.; Kirk, *op. cit.* (*supra* n. 6) 175.

27 Il fr. 204 M.-W. (*P. Berl.* 10560) si può dividere in due sezioni, una su Elena e i suoi pretendenti (*Freierkatalog*: vv. 41–78; giuramento di Tindareo: vv. 79–85; nozze con Menelao: vv. 85–93; nascita di Ermione: vv. 94s.), e una sul piano di Zeus (vv. 95ss.). Sul frammento vd. ora l'accurato commento di M. Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen* (München/Leipzig 2004) 407–426.

28 Cfr. Hom. *Il.* 1,5; Hes. *Op.* 156–166. Per un confronto con l'accadico *Canto di Atrahasis*, in cui si narra di come Enlil avesse provato a distruggere l'umanità per tre volte (malattie, carestia, diluvio), vd. Burkert, *art. cit.* (*supra* n. 1) 53ss.

29 Secondo M. V. Cerutti il fine vero del piano di Zeus è di annientare i semidei e non gli uomini,

la caduta delle foglie viene indicato l'inizio del tempo umano, dominato da un andamento ciclico (stagioni) che separa definitivamente l'uomo dall'eterna beatitudine degli dèi (vv. 124–128):

> πο⌋λλὰ δ' ἀπὸ γλωθρῶν δενδρέων ἀμύοντα χαμᾶζε
> χ̣εύετο καλὰ πέτηλα, ῥέεσκε δὲ καρπὸς ἔραζε
> π]ν̣εί̣ο̣ντος Βορέαο περιζαμενὲς Διὸς αἴσηι,
> ο]ἴδ̣εσκεν[30] δὲ θάλασσα, τρόμ{ε}εσκε δὲ πάντ' ἀπὸ τοῖο,
> τ̣ρ̣ύ̣χ̣ε̣σκεν δὲ μένος βρότεον, μινύθεσκε δὲ καρπός.

> Dagli alti alberi fluttuando a terra in abbondanza
> cadevano belle foglie, e il frutto cadeva sulla terra,
> sotto il soffio impetuoso di Borea per volontà di Zeus,
> si gonfiava il mare, ogni cosa tremava a causa sua,
> si estenuava la forza dell'uomo, si consumava il frutto,
> (...)

Il segno della fine dello *status* 'divino' degli eroi e degli uomini è la caduta delle foglie, il primo autunno che introduce un cambiamento radicale nel mondo.[31] È interessante il carattere 'punitivo' conferito alla nascita delle stagioni, peraltro attestato anche in altre culture,[32] perché aiuta a comprendere il rapporto non generico tra la similitudine vegetale che apre il discorso di Glauco nell'*Iliade* e il tragico destino di Bellerofonte. Le parole dell'eroe licio cessano così di apparire un'incongrua velleità democratica, poco coerente con la seguente celebrazione del γένος, come sosteneva H. Fraenkel,[33] per assumere un significato più pregnante: anche Bellerofonte è incorso nell'ira degli dèi perché questo

semplice pretesto (cfr. πρόφασις: v. 99): *Mito di distruzione, mito di fondazione. Hes. Fr. 204,95–103 M.-W.*, «Aevum Antiquum» 11 (1998) 127–178; così anche Nagy, *op. cit.* (*supra* n. 26) 220. Diversa è la posizione di M. L. West, che cerca di conciliare il fr. 204 con il mito esiodeo dell'Isola dei Beati riservata agli eroi (*Op.* 166ss.): la condizione originaria cui si allude al v. 104 (ὡς τὸ πάρος περ) sarebbe appunto quella 'paradisiaca' goduta inizialmente dagli eroi (età eroica = età dell'oro esiodea): *Hesiodea*, «ClQu» n.s. 11 (1961) 133; id., *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins* (Oxford 1985) 119; così anche L. Koenen, *Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women*, «TAPA» 124 (1994) 27.

30 *coni.* W. A. Beck, *Hesiod Fr. 204. 127 M.-W.*, «ZPE» 38 (1980) 46.

31 West, *art. cit.* (*supra* n. 29) 133.

32 Nell'*Avestā* e nel *Mahābhārata*: vd. Hirschberger, *op. cit.* (*supra* n. 27) 420–421 (*ad* vv. 124–128). Cfr. anche i testi apocalittici egizi, tra cui *The Oracle of the Potter* (*P.Oxy.* 2332), in cui si riscontra una visione ciclica del tempo il cui rinnovamento dipende dall'arrivo di un buon faraone: vd. Koenen, *art. cit.* (*supra* n. 29) 13ss.

33 «Freilich paßte zu dieser befremdenden demokratischen Anwandlung nicht die ganze folgende Rede, am wenigsten 209ss.»: *Die homerischen Gleichnisse* (Göttingen 1921) 41. Fraenkel insisteva sul carattere incongruo della similitudine nell'economia del discorso di Glauco («in sich ebenso deutlich, aber in dem Zusammenhang kaum unterzubringen wie ein Fremdkörper»: *ibid.*).

è ormai il destino degli uomini e degli eroi. A tale proposito, è possibile che il problematico καὶ κεῖνος del v. 200 (ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν)[34] vada inteso in senso più ampio come un riferimento al comune destino dell'umanità, secondo quanto proponeva già lo *schol. ad loc.* (200a): ὥσπερ καὶ οἱ †πρόγονοι† αὐτοῦ, Ἴσανδρος δὲ καὶ †λαοδάμειαν† ἢ ὡς τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων: il legame con gli dèi è stato irrimediabilmente reciso ed è iniziato il tempo, ciclico ed effimero, dei mortali.[35] Non è senza significato che anche l'atto di *hybris*, che la tradizione attribuisce a Bellerofonte e che Omero tace, abbia a che fare proprio con il tentativo frustrato di superare tale *discrimen*.[36]

È interessante che nel fr. 204 M.-W., oltre al riferimento alla caduta delle foglie come segno di separazione dèi – uomini/eroi, si possa individuare un altro punto di contatto con la vicenda di Bellerofonte. In un contesto purtroppo assai lacunoso, viene introdotta la figura di un serpente la cui condotta tracotante lo rende plausibile immagine dell'umanità corrotta (129–143):

ὥρηι ἐν εἰαρινῆι, ὅτε τ' ἄτριχος οὔρεσι τίκτει
γ]αί[η]ς ἐν κευθμῶνι τρίτωι ἔτεϊ τρία τέκνα. 130
ἦρο]ς μὲν κατ'ὄρος καὶ ἀνὰ δρυμ{ν}ὰ πυκνὰ καὶ ὕλην
εἶσι]ν ἀ[λυσ]κάζων καὶ ἀπ[ε]χθαίρων πάτον ἀνδρῶν
ἄγκεα καὶ κνημοὺς κατα[
χειμῶνος δ'ἐπιόντος ὑπο [
κεῖται πόλλ' ἐπιεσσάμενος ε[135
δεινὸς ὄφις κατὰ νῶτα δα[φοιν
ἀλλά μιν ὑβριστήν τε καὶ [ἄγριον
κῆλα Διὸς δαμνᾶι φὴ λυ [
ψυχὴ τοῦ [γ]' οἴη καταλείπε[ται
ἣ δ' ἀμφ' αὐτόχυτον θαλαμ[140
ἠβαιήν ελ ̣ ̣ειρα κατὰ χθ[ονός
εἶσιν ἀμαυρωθεῖσ[ ]ποθε[
κεῖται δεχ[

Nella stagione primaverile, quando il Senza capelli sui monti genera
nel terzo anno tre figli in una cavità della terra. 130
A primavera sulla montagna e tra la fitta boscaglia e la selva
va sfuggendo e odiando il cammino degli uomini

34 Sulla difficoltà dell'espressione vd. *supra* n. 6.

35 Per una motivazione esistenziale dell'esilio di Bellerofonte, sottesa nella spiegazione dello scolio, vd. anche Montiglio, *op. cit.* (*supra* n. 2) 47: «Every man wanders because he is hateful to the gods».

36 Così avviene, anche se per altre motivazioni, a Prometeo, condannato a vivere in una terra priva di esseri umani (Aesch. *Prom.* 2: ἄβροτον εἰς ἐρημίαν; 270: τυχόντ' ἐρήμου τοῦδ' ἀγείτονος πάγου), posta ai confini del mondo (1: χθονὸς μὲν ἐς τηλουρόν ... πέδον), per l'odio di tutti gli dèi (37: τὸν θεοῖς ἔχθιστον; 120–121: πᾶσι θεοῖς | δι' ἀπεχθείας): anche per il Titano non è prevista morte (753: ὅτῳ θανεῖν μέν ἐστιν οὐ πεπρωμένον; 1053: πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει), ma una futura liberazione.

convalli e gioghi ...
Ma quando giunge l'inverno sotto [terra]
giace rivestendosi di molte ... 135
terribile serpente dal dorso scarlatto ...
ma quello tracotante e [selvaggio]
le armi di Zeus abbattono come ...
ma l'anima sua sola sopravvive ...
che intorno alla tana che si forma da sé 140
piccola ... sotto terra
viene accecato (estenuato) ...
giace ...

Il tono oracolare (cfr. Hom. *Il.* 2,305ss.)[37] si lega al linguaggio oscuro dell'enigma (cfr. Hes. *Op.* 524ss. 571–573)[38]. Il poeta insiste sul fatto che il serpente ὑβριστής è colpito dai dardi di Zeus (punizione) ma non muore, o almeno non la sua ψυχή che, dopo un periodo vissuto nelle tenebre della terra in uno stato di cecità (v. 142: ἀμαυρωθεῖσ[), si riveste di un nuovo corpo (rinascita) e genera altri serpenti.[39] È quest'anima che si libera della sua 'camera', cioè del suo vecchio corpo,

37 In *Il.* 2,305ss., l'apparizione del serpente dal dorso scarlatto (δράκων ἐπὶ νῶτα δαφοινός: v. 308), che divora nove passeri e viene infine ucciso dallo stesso Zeus che lo aveva suscitato, ĕ intesa da Calcante come la promessa che dopo nove anni di assedio è venuto il tempo della vittoria per i Greci a Troia. J. Strauss Clay paragona i nove passeri divorati dal serpente con l'*incipit* del v. 175 del fr. 204 M.-W. (εν̣ν̣[): *The Beginning and End of the* Catalogue of Women *and Its Relation to Hesiod*, in: R. Hunter (ed.), *The Hesiodic* Catalogue of Women. *Constructions and Reconstructions* (Cambridge 2005) 33 e n. 44. Per un confronto con l'*Aspis* pseudo-esiodeo, in cui la descrizione della cicala e della sua stagione serve a collocare nel tempo la vendetta di Eracle contro l'ὑβριστής Cicno (393ss.), vd. R. P. Martin, *Pulp Epic: the* Catalogue *and the* Shield, in Hunter, *op. cit.*, 174–175.

38 Cfr. in particolare il «Senz'ossi» (il polipo?), figura introdotta anch'essa da una notazione temporale (ἤματι χειμερίῳ, ὅτ' ἀνόστεος ὂν πόδα τένδει: Hes. *Op.* 524): il *kenning* conferisce al passo un tono «lofty, not familiar»: M. L. West (ed.), *Hesiod. Works & Days* (Oxford 1978) 289s. Sull'interpretazione di ἄτριχος come «leonessa», vd. W. Morel, *Zu Hesiod, Apollonius Rhodius und Varro Atacinus*, «Hermes» 61 (1926) 231–235; H. Waern, *ΓΗΣ ΟΣΤΕΑ. The Kenning in the Pre-Christian Greek Poetry* (Uppsala 1951) 120s.; vd. *contra* West, *art. cit.* (*supra* n. 29) 134, e le obiezioni anche iconografiche di Hirschberger, *op. cit.* (*supra* n. 27) 423. In realtà, protagonista di tutta la descrizione è il δεινὸς ὄφις, come dimostra anche la 'ripresa' di Apollonio Rodio (4,1505s.), già citata da Morel (*loc. cit.*, 233), in cui il verbo ἀλύσκω (cfr. ἀλυσκάξω in fr. 204,132) è riferito al serpente: κεῖτο γὰρ ἐν ψαμάθοισι μεσημβρινόν ἦμαρ ἀλύσκων | δεινὸς ὄφις· κτλ. Sull'uso del *kenning* nella poesia indoeuropea vd. ora West, *op. cit.* (*supra* n. 20) 81–83; lo studioso annovera come tale anche il nome di Bellerofonte («'slayer of Bellero-', presumably an obsolete designation of the Chimaera»): *ibid.* 82.

39 Secondo L. Koenen, nel secondo anno il serpente si nasconde nelle viscere della terra ed è cieco (v. 142) e solo nella primavera del terzo anno riemerge sulla terra quando qualcosa (forse il sole) dà piacere agli uomini. Nei versi seguenti, molto frammentari, si allude a una guarigione e dunque a un rinnovamento della vita; rispetto al mito del combattimento e uccisione del serpente (cfr. Zeus *vs* Tifone), nel *Catalogo* il serpente morto («*dead* snake») si trasforma in un serpente in letargo («*hibernating* snake»), perché diviene simbolo del tempo

la pelle nella quale era vissuta prima (139s.).[40] Il serpente sembra essere simbolo dell'umanità che, dopo aver trascorso un periodo di punizione e morte lontano dalla civiltà, in zone cavernose, si rinnova e torna infine alla luce.[41] La caduta delle foglie e la punizione dell'ὑβριστής, che non corrisponde al suo definitivo annientamento ma a un periodo di oscura 'esistenza', avvalorano la correlazione esistente tra il ciclo vegetale e quello animale, secondo un'analogia che doveva riguardare per estensione anche l'uomo.

Esistono a mio avviso delle affinità tra Bellerofonte che, né vivo né morto, è confinato nella pianura degli Erranti, e la ψυχή del serpente ὑβριστής che 'giace ~ dorme' (κεῖται: vv. 135.143) in una terra desolata in attesa della rigenerazione. Come l'eroe omerico, anche il δεινὸς ὄφις vive «sfuggendo e odiando il cammino degli uomini» (ἀ[λυσ]κάζων καὶ ἀπ[ε]χθαίρων πάτον ἀνδρῶν: v. 132): la *iunctura* è rara[42] e rafforza il legame tra i due passi, entrambi aperti dall'immagine icastica

che si rinnova: *art. cit.* (*supra* n. 29) 33; vd. anche West, *op. cit.* (*supra* n. 29) 120. Sul legame tra ψυχή e colpa-punizione vd. M. Detienne, *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien* (Paris 1963) 67ss.

40 L'espressione ἀμφ' αὐτόχυτον θαλαμ[(v. 140) è intesa da West come metafora di «sloughing»: «but his soul survives, ... ing about the chamber with which it chose to clothe itself, i.e. the cast–off slough», secondo l'idea del corpo come θάλαμος dell'anima, affine alla concezione 'orfica' del σῶμα/σῆμα: *art. cit.* (*supra* n. 29) 134.136; vd. *contra* Koenen, *art. cit.* (*supra* n. 29) 32 n. 75. Hirschberger integra ἀμφ' αὐτόχυτον θαλάμ[ην e intende θαλάμη come «tana» (cfr. Hesych. s.v. θ 151: τρώγλη, [θυρὶς] κατάδυσις): *op. cit.* (*supra* n. 27) 424. Secondo Strauss Clay con ἣ δ' ἀμφ' αὐτόχυτον θαλάμ[si intende il serpente (femmina) che dà alla luce i suoi figli, ma ciò contrasta con δεινὸς ὄφις (v. 136) e soprattutto con il soggetto del v. 139 (ψυχή): *art. cit.* (*supra* n. 37) 33. L'espressione resta difficile, perché αὐτόχυτος significa per lo più «che si versa da sé», riferito al latte (Nonn. *Dion.* 24,131), al nettare (*ibid.* 7,77; *schol.* Pind. *Ol.* 7,12a,1), alle lacrime (Nonn. *Dion.* 6,9), etc.: un parallelo può essere proposto con Plat. *Prot.* 321a, in cui si dice che Prometeo rivestì (ἀμφιεννύς) gli esseri che vivevano nelle tane di una coperta che si forma da sé (εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυὴς ἑκάστῳ). Ora, secondo lo *schol.* Hom. *Od.* 4,626, αὐτοφυές è sinonimo di αὐτοχόωνον (~ αὐτόχυτον, secondo Hesych. *s.v.* αὐτοχόωνον: α 8496), riferito a un oggetto che non ha bisogno di eccessiva manipolazione per essere costruito (il σόλος αὐτοχόωνος – disco di ferro massiccio – in *Il.* 23,826). In 204,104 M.-W. è probabile che il significato di αὐτόχυτος sia affine all' αὐτοφυής platonico («autogenerantesi»), riferito al corpo che riveste l'anima (ἀμφί in tmesi: cfr. Hom. *Il.* 19,393: ἀμφί ... ἕσαν).

41 Così J. Strauss Clay: «the omen of the serpent sloughing off its skin and giving birth can also be understood as an emblem of the cosmic *Zeitwende*, with the end of the old order and the inauguration of something new»: *art. cit.* (*supra* n. 37) 34. Secondo M. L. West, è possibile che questa anima che si nasconde nelle cavità della terra per poi tornare con un nuovo corpo rappresenti la morte apparente degli Eroi che vivono nelle Isole dei Beati; il loro spirito, dopo secoli di attesa, si manifesterà di nuovo nei loro discendenti dando inizio a una nuova età eroica (cfr. la *nova progenies* di Virg. *Ecl.* 4,34–36): *art. cit.* (*supra* n. 29) 134–136; id., *op. cit.* (*supra* n. 29) 120.

42 Solo in *Od.* 9,119 (... οὐ μὲν γὰρ πάτος ἀνθρώπων ἀπερύκει). A fuggire il πάτος ἀνθρώπων è l'uomo (o l'essere) ridotto alla sua ferinità, ὑβριστής per natura o per colpa (Caino, Bellerofonte, i βιαιοθάνατοι, gli ἀλάστορες): è dunque esemplare in tal senso l'isola dei Ciclopi, in cui mai πάτος ἀνθρώπων viene a disturbare il pascolo delle capre e la rozza vita dei suoi abitanti (*l.c.*). Anche Oreste, l'ἀλάστωρ nella sua duplice accezione (vd. *supra* n. 14), nelle *Eumenidi* può addurre come prova della propria purificazione la recuperata frequentazione dei «sentieri degli uomini»

della caduta delle foglie. Tuttavia, va rilevato il diverso destino dell'ὑβριστής: se in Omero la ciclicità delle stagioni è solo lo stigma dell'inferiorità dei mortali rispetto agli dèi, nel serpente~umanità del *Catalogo* essa diventa promessa di rigenerazione: la condizione liminare può essere sanata.

4. *L'esilio temporaneo del demone empedocleo.*

C'è una lacuna nelle nostre testimonianze, ma è singolare che questo *status* intermedio (separazione dal mondo degli dèi e destino di esule nel mondo degli uomini) riemerga più tardi soprattutto nella descrizione delle anime che si sono macchiate di una colpa e attendono una nuova rinascita. È il destino dei demoni empedoclei (e del filosofo stesso)[43], di cui nel fr. 115 D.-K. si dice che a causa di una colpa (ἀμπλακίῃσι φόνῳ: v. 3) sono condannati a vagare lontano dagli dèi beati (ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι: v. 6), esuli ed erranti (φυγὰς θεόθεν, καὶ ἀλήτης: v. 13) vittime dell'odio di tutti gli elementi (στυγέουσι δὲ πάντες: v. 12):

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις,
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
⟨νείκεΐ θ'⟩ ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ, 4
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὧρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους 8
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος· ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. 12
Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος ...

È vaticinio della Necessità, antico decreto degli dèi
ed eterno, suggellato da vasti giuramenti;
se qualcuno *criminosamente contamina le sue mani con un delitto*
o se qualcuno <per la Contesa> abbia peccato giurando un falso giuramento, 4
i demoni che hanno avuto in sorte una vita longeva,
tre volte diecimila stagioni *lontano dai beati vadano errando*

(235ss.). Per la sorte dei βιαιοθάνατοι, cfr. *e.g.* Plat. *Phaed.* 108 b: «quest'anima che tutti fuggono e scansano» (ἅπας φεύγει τε καὶ ὑπεκτρέπεται).

43 Interessante un confronto tra il καί con il quale nell'*Iliade* si introduce l'inatteso odio che colpisce Bellerofonte (ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ...: 6,200) e il καί empedocleo che associa la propria esperienza a quella demonica: καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης (F 115,13 D.-K.).

nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso del tempo
mutando i penosi sentieri della vita. 8
L'impeto dell'etere invero li spinge nel mare,
il mare li rigetta sul suolo terrestre, la terra nei raggi
del sole splendente, che a sua volta li getta nei vortici dell'etere:
ogni elemento li accoglie da un altro, ma tutti li odiano. 12
Anch'io sono uno di questi, esule dal dio e vagante
per aver dato fiducia alla furente Contesa.
(trad. di G. Giannantoni)

La natura dei demoni empedoclei è molto discussa ed è resa ancora più complessa dal filtro dei *testimonia*, per lo più neoplatonici o cristiani, che hanno trasmesso il testo frammentario del Π. φύσεως e dei Καθαρμοί.[44] Tuttavia il quadro che emerge dal fr. 115 D.-K. sembra essere sufficientemente chiaro: i demoni sono condannati a vagare lontano dall'unità originaria per un lunghissimo periodo (10.000 anni?),[45] in un luogo desolato che può identificarsi con la terra.[46] All'origine ci sono un φόνος e un μίασμα (v. 3), che il demone può superare solo attraverso un lungo cammino di purificazione.[47]

44 Per un quadro dei punti di maggiore controversia, cui la pubblicazione del *Papiro di Strasburgo* nel 1999 ad opera di A. Martin e O. Primavesi ha dato nuovo impulso (*L'Empédocle de Strasbourg [P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666]*, Berlin/New York 1999), vd. ora il *Forum* in «Aevum Antiquum», n.s. 1 (2001) 3–259. In particolare O. Primavesi ha sostenuto che la daimonologia non appartiene solo alla prospettiva 'essoterica' dei Καθαρμοί, ma anche a quella 'esoterica' del Π. φύσεως (vd. B 59 D.-K.), e che in ambito cosmogonico i demoni vanno intesi come particelle d'Amore: *La daimonologia della fisica empedoclea*, «Aevum Antiquum» n.s. 1 (2001) 21: vd. *contra* N. van der Ben, *The Strasbourg Papyrus of Empedocles: Some Preliminary Remarks*, «Mnemosyne» 52 (1999) 533ss.; M. L. Gemelli Marciano, *Le 'demonologie' empedoclee: problemi di metodo e altro*, «Aevum Antiquum» n.s. 1 (2001) 215 e n. 24.

45 La durata dell'esilio (τρίς μιν μυρίας ὥρας: v. 6) è di 30.000 'stagioni', dunque di 10.000 anni se si intende l'anno diviso in tre stagioni: Martin-Primavesi, *op. cit.* (*supra* n. 44) 90ss.; Primavesi, *art. cit.* (*supra* n. 44) 26s.; per un valore simbolico del numero vd. ora M. Rashed, *La chronographie du système d'Empédocle: documents byzantins inédits*, «Aevum Antiquum» n.s. 1 (2001) 251ss.; D. O'Brien, *Empedocles: the Wandering Daimon and the Two Poems*, *ibid.*, 172–173. Sul motivo, ricorrente nel VI–V sec. a.C., vd. l'interpretazione di J. Bollack secondo il quale tutti questi testi (compresi Esiodo ed Empedocle) sono legati dal motivo antico della palingenesi, piuttosto che da imprecisati influssi 'pitagorici': *L'or des rois. Le mythe de la deuxième* Olympique, «RPh» 37 (1963) 234–254; vd. anche N. Demand, *Pindar's* Olympian *2, Theron's Faith, and Empedocles'* Katharmoi, «GRBS» 16 (1975) 347–357.

46 Sulle ascendenze pitagoriche di tale concezione vd. G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford 1971) 262ss. Per le consonanze orfiche vd. ora C. Riedweg, *Orphisches bei Empedokles*, «A&A» 41 (1995) 34–59.

47 Il v. 3 è citato solo da Plutarco (*de exil.* 607c): le lezioni φόνῳ e μιήνῃ sono frutto di una congettura di Stephanus (1572) (codd. φόβῳ ... μιν), recepita come *vulgata* nel corso dei secoli: a favore di φόβῳ vd. M. R. Wright (ed.), *Empedocles: the Extant Fragments* (New Haven/London 1981) 272s. («the daimon is said to make a mistake from fear»); Primavesi, *op. cit.* (*supra* n. 44) 62 («sous l'effet de la peur»), che tuttavia di recente è tornato alla lettura di Stephanus: *art. cit.* (*supra* n. 44) 33–38. Il φόνος di cui si sono macchiati i demoni è l'omicidio cruento al quale va collegato lo spergiuro cui si

Il loro amaro destino si consuma in una terra triste e oscura (F 121 D.-K.):[48]

> ... ἀτερπέα χῶρον,
> ἔνθα φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
> αὐχμηραί τε Νόσοι καὶ Σήψιες ἔργα τε ῥευστά
> Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.
>
> *... luogo senza gioia,*
> dove Assassinio ed Odio e i popoli delle altre Sciagure,
> Morbi disseccanti e Putrescenze e fluidi prodotti,
> *per la plaga erbosa di Rovina trascorrono nel buio.*
> (trad. A. Lami)

E ancora, F 118 D.-K.:

> κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον.
>
> Scoppiai in un pianto e un gemito alla vista *dell'insueto luogo*
> (trad. A. Lami)

Questa terra desolata, in cui vaga esule lo stesso Empedocle, richiama la pianura Alea cui è condannato Bellerofonte (e anche la Terra di Nod di Caino)[49], e sembra condividere con essa anche la condizione liminare, né Tartaro né Olimpo, che a mio avviso è un tratto importante della descrizione omerica. È significativo che in un frammento empedocleo, tràdito solo da un papiro di Ercolano oggi meglio leggibile grazie all'immagine multispettrale, si alluda a uno spazio intermedio, forse destinato al demone (τόν?) cui sono preclusi l'Olimpo e l'Ade (142 D.-K.). Si riporta qui secondo la recente lettura di Alain Martin:[50]

allude con l'eco esiodea al v. 4; secondo J. Bollack, Empedocle riprende e corregge anche Eschilo, che descrive Oreste come φυγὰς δ' ἀλήτης τῆσδε γῆς ἀπόξενος (*Ag.* 1282): «le nouvel Oreste s'est fait le serviteur du Mal pour en venir à bout»: *Empédocle. Les purifications. Un projet de paix universelle* (Paris 2003) 69. Secondo Gemelli Marciano è presente un'allusione ad Apollo, «il dio esule dal cielo per eccellenza (*Eu.* [sic: *Suppl.*] 214 φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν)»: *art. cit.* (*supra* n. 44) 225. Per l'associazione di φόνος e μιαίνω, frequentemente attestata, vd. in particolare *I Cretesi* di Euripide (F 82,36ss. K.), in cui, come in Empedocle, ricorre il motivo del φόνος 'cannibalico' che è fonte di contaminazione (... ἐπίστασαι δέ τοι | μιαιφόν' ἔργα καὶ σφαγὰς ἀνδροκτόνους, | εἴτ' ὠμοσίτου τῆς ἐμῆς ἐρᾶις φαγεῖν | σαρκός, πάρεστι· κτλ.).

48 Secondo U. von Wilamowitz-Moellendorff, il λειμών non è la terra ma l'Oltremondo in cui i demoni, caduti per la prima volta (cfr. F 118: ἀσυνήθεα χῶρον) dalla condizione di privilegio, attendono la reincarnazione: *Die Καθαρμοί des Empedokles*, SPAW 27 (1929) 636–638; così anche Zuntz, *op. cit.* (*supra* n. 46) 199ss.; che si tratti invece della terra è ora riproposto da Bollack, *op. cit.* (*supra* n. 47) 77.

49 «Empedocles' "I am φυγὰς ... καὶ ἀλήτης" seems an exact echo of Cain's, "I will be *na vanad*" ("a fugitive and a vagabond", in the King James Version: 4.14)»: Jacobson, *art. cit.* (*supra* n. 20) 12.

50 Il *PHerc.* 1012 (II sec. a.C.) è l'unico testimone del fr. 142 D.-K. e apparteneva a un trattato attribuito a Demetrio Lacone, in cui venivano riportati esempi di costruzione ἀπὸ κοινοῦ;

τὸν δ' οὔτ' ἄρ τε Διὸς | τέγεοι δόμοι αἰγ[ιόχοιο] (*vel* αἰγ[λήεντος]
[οὔ]|τε τ[ί π]ηι Ἅιδου δέ[χεται πυ]|κι[νὸ]ν στέγος [ ] δ [ ]

Et lui, le palais couvert d'un toit de Zeus porteur de l'égide (*ou* du brillant Zeus)
ne le reçoit pas, ni, en quelque lieu que ce soit, la robuste maison d'Hadès ...
(trad. A. Martin)

Il riferimento alla mitologia tradizionale (Zeus, Ade) non richiede necessariamente una lettura allegorizzante, perché l'immagine della terra estranea e senza gioia (ἀσυνήθεα χῶρον: F 118; ἀτερπέα χῶρον: F 121,1) si può conciliare con la localizzazione 'neutra' del fr. 142: come sostiene N. Van der Ben, «during his punishment ... the 'fallen god' ... does not come to heaven, the abode of the gods, i.e. his mortal forms will not last. Nor, on the other hand, will he be received in the house of Hades, i.e. he never passes away altogether, for there is no οὐλομένη θανάτοιο γενέθλη».[51]

C'è un legame tra i passi finora citati, che trova una conferma nei riecheggiamenti esiodei presenti nel fr. 115 D.-K., riguardo alle ragioni della 'caduta' del demone e alla durata temporanea della sua 'punizione': il v. 4 (ὅς κ(ε) [...] ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ) richiama Hes. *Th.* 793 (ὅς κεν τῆς ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ), così come il v. 12 (ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες) riprende *Th.* 800 (ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄεθλος):

l'identificazione del fr. è dovuta a H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, in: id., *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* (Hildesheim 1969) 182 n. 2. Sul contesto della citazione vd. E. Puglia (ed.), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (*PHerc. *1012)* (Napoli 1988) 167s. 252–256. Di recente A. Martin ha esaminato di nuovo il papiro grazie all'immagine multispettrale, offrendone una più completa lettura e individuando in δέχεται la forma verbale della costruzione ἀπὸ κοινοῦ: *Empédocle, fr. 142 D.-K. Nouveau regard sur un papyrus d'Herculanum*, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003) 49ss. Per una ricostruzione storica delle differenti interpretazioni del frammento da H. Diels in poi, vd. *ibid.* 43–49.

51 N. Van der Ben, *The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments. Thirty-One Fragments* (Amsterdam 1975) 150. Lo studioso opta per una lettura tradizionale (Olimpo, Ade), avallata anche dall'uso degli epiteti: vd. anche E. Bignone, *Empedocle. Studio critico* (Torino 1916) 505–506; Bollack, *op. cit.* (*supra* n. 47) 107. Al contrario, O. Primavesi si è ricollegato alla lettura allegorizzante di H. Diels (*Über ein Fragment des Empedokles*, in: id., *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie,* Hildesheim 1969, 147–158), mettendo in relazione B 142 con B 6 (identificazione mitica dei quattro ῥιζώματα): si tratterebbe, dunque, della condizione del demone ~ particella di Amore che, se in B 115 ancora non può completare le reincarnazioni, in B 142 è definitivamente rifiutato da due elementi (Zeus e Ade) e non può più aspirare a un legame organico: O. Primavesi, *Die Häuser von Zeus und Hades: zu Text und Deutung von Empedokles B 142 D.-K.,* «Cronache Ercolanesi» 33 (2003) 53–68. Per la teoria di Primavesi sulla daimonologia empedoclea vd. *supra* n. 44. Un'ulteriore interpretazione è stata proposta da C. Gallavotti, che identifica il τόνδε del v. 1 con Apollo per il quale Empedocle avrebbe composto un προοίμιον (Diog. Laert. *VP* 8,57): «il senso è che Apollo non abita l'Olimpo, e tanto meno l'Ades»: C. Gallavotti (ed.), *Empedocle. Poema fisico e lustrale* (Milano 1975) 228.

Empedocle crea una relazione tra la punizione~purificazione del demone e la temporanea condanna del dio spergiuro esiodeo,[52] costretto a un κῶμα afasico e apnoico (ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος | στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει: 797–798), per un lungo anno (μέγαν εἰς ἐνιαυτόν: 799), cui segue una serie di ἄθλοι per altri nove anni (800ss.).[53] Martin L. West ha messo in rilievo l'affinità esistente tra il κῶμα del dio e quello del serpente del *Catalogo* pseudo-esiodeo (cfr. κεῖται in fr. 204,135.143 M.-W. e in Hes. *Th.* 797). «The treatment of the snake's long absences and metensomatosis as a punishment for ὕβρις (99–104) may be compared with Hes. *Th.* 793–804 and Empedocles 116 (*sic*)». Anche i demoni soggiornano in antri (ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον: B 120 D.-K.) e, come il serpente pseudo-esiodeo, si rivestono del mantello della carne (σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι: 126 D.-K.); la loro anima è condannata a rimanere lontana dal mondo dei beati per una cifra multipla del tre, così come il serpente (τρίτωι ἔτει τρία τέκνα: fr. 204,130 M.-W.).[54] Un destino di tenebre e di frustrazione attende l'ὑβριστής, ma anche la speranza di una rigenerazione, che è al contempo il segno di una frattura prodottasi forse inesorabilmente tra l'uomo e gli dèi. In altri termini, la ciclicità che informa il destino dei demoni (cfr. l'uso del termine ὧραι: B 115,6 D.-K.) e del serpente è affine a quella delle stagioni, che, pur essendo il risultato di una dolorosa separazione tra il mondo degli uomini e quello degli dèi, è ora promessa di rigenerazione.[55]

Esiste dunque un nesso tra la condizione di Bellerofonte e quella del serpente ὑβριστής e del demone empedocleo, ma anche uno scarto significativo. L'affinità consiste nell'esistenza di una duplice condizione limbica (né Ade né Olimpo, né vita né morte) che appare fortemente eccentrica rispetto alla *Weltanschauung* omerica e che può ben considerarsi di ascendenza orientale. Lo scarto sta nella possibilità di superamento di tale *status*, attraverso la rigenerazione~metensomatosi. In questa nuova dimensione sapienziale anche la separazione tra dèi e uomini può essere colmata e il cammino verso l'Oltremondo cessa di essere un 'folle volo'. Si è operata una svolta, di cui si trova un'eco nel riuso dell'espressione «evitare/odiare/stare lontano dal cammino degli uomini», che per molti versi ha rappresentato un filo conduttore nella mia ricerca. La *iunctura*, rara e negativamente connotata (vd. *supra*, n. 42), torna con un segno diverso in

52 Sul rapporto tra Empedocle ed Esiodo vd. Zuntz, *op. cit.* (*supra* n. 46) 266ss.

53 Come sostiene Zuntz, «the banished god described by Hesiod is –Man; all men are banished gods»: *op. cit.* (*supra* n. 46) 267: vd. anche M. L. West (ed.), *Hesiod. Theogony* (Oxford 1966) 374ss.

54 West, *art. cit.* (*supra* n. 29) 136.

55 Vd. Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.* (*supra* n. 48) 635. Sul problema della diffusione in Grecia delle idee sulla metempsicosi vd. E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (Firenze 1978; Berkeley 1951) 159ss.; R. S. Bluck (ed.), *Plato's Meno* (Cambridge 1961) 61–75; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg 1962) 694s.; G. Casadio, *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, in: Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt* (Genève 1991) 119–155.

Parmenide, in un'inversione di rotta che tuttavia vale a conferma dell'esistenza e dell'antichità dell'idea tradizionale: nel proemio del Π. φύσεως (28 B 1 D.-K.), l'espressione serve a indicare il cammino privilegiato che solo pochi sanno compiere verso la conoscenza della Verità (vv. 26–28):

> χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
> τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
> ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. κτλ.
>
> Rallegrati, perché non una sorte maligna t'ha fatto venire
> su questa strada (certo è lontana dalla pista degli uomini),
> ma legge e giustizia.
> (trad. G. Cerri)

Parmenide compie il suo viaggio sul carro condotto dalle Eliadi, che lo conducono fino alla Porta del Giorno e della Notte (Porta del Sole = Ade),[56] dove la dea (Notte o Persefone) gli rivela il mistero dell'Essere.[57] La *iunctura* parmenidea ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου richiama significativamente la rara espressione omerica su Bellerofonte, il cui destino è legato a un viaggio disastroso (vera μοῖρα κακή: cfr. Pind. *Ol.* 13,91: διασωπάσομαί οἱ μόρον ἐγώ) verso l'Olimpo.[58] La precisazione

56 Cfr. W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, «Phronesis» 14 (1969) 1–30; G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, «La Parola del Passato» 50 (1995) 458ss. Per il poema di Empedocle «come vera e propria esegesi del rituale demetriaco locale», vd. G. Cerri, *Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici (Senofane, Parmenide, Empedocle)*, «Mediterraneo Antico» 3,2 (2000) 618.

57 Per l'identificazione di ἡ θεά con la Notte vd. Burkert, *art. cit.* (*supra* n. 56) 13; M. L. West, *The Orphic Poems* (Oxford 1983) 213ss.; per Persefone, vd. Cerri, *artt. citt.* (*supra* n. 56); P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom* (Inverness 1999) 93–100; per un quadro delle diverse interpretazioni vd. ora F. Ferrari, *Il ritorno del* kouros*: tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide 28 B 1 D.-K.*, in: D. Accorinti – P. Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Dian* (Alessandria 2003) 189–205. La presenza delle Eliadi e del carro ha fatto pensare a un'allusione al mito di Fetonte, come *exemplum* per contrasto dell'esperienza del filosofo: vd. C. M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, «CPh» 32 (1937) 97ss. (= *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 38ss.); Burkert, *art. cit.* (*supra* n. 56) 4–7. 14; vd. *contra* A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides* (Assen 1986) 167s.; G. B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. frr. 1+6 D.-K.; Pind.* Ol. *VI 22–27;* pae. *VIIb 10–20*), «SIFC» 88 (1995) 149.

58 Insiste sulla rarità dell'espressione, che ritiene non appartenga «al materiale formulare tipico omerico», A. Pieri, *Parmenide e la lingua della tradizione epica greca*, «SIFC» 48 (1976) 83–84. Per un parallelo da un punto di vista stilistico («"abbreviated–reference" style») tra il proemio parmenideo e il passo iliadico su Bellerofonte vd. A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments* (New Haven 1970) 14–16. Sul tono sprezzante sotteso nell'espressione parmenidea, vd. H. Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition* (Bonn 1975) 160. Il termine πάτος conserva in sé il riferimento alla frequentazione umana, sentita tradizionalmente come segno di civiltà (vd. l'isola dei Ciclopi: *supra*, n. 42); sul significato parmenideo di πάτος non come «Weg» ma come «Gewühl der Menschen», vd. W. Kullmann, *Zenon und die Lehre des Parmenides*, «Hermes» 86 (1958) 159s.; H. Fraenkel, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica* (Bologna 1997; München 1962) 510 n. 10.

introdotta da ἦ γάρ (v. 27) sottolinea tale rovesciamento e va collegata con il verso precedente: la μοῖρα non è più κακή pur implicando un percorso 'desolato', in cui la non frequentazione degli umani è diventata segno di purezza e non di μίασμα.[59] Tra Omero e Parmenide (ma anche Pitagora e Pindaro)[60] si è verificato un cambiamento di prospettiva, per cui l'allontanamento dal cammino degli uomini non corrisponde a una punizione, ma anzi è un prerequisito per non restare 'sordi e ciechi'.[61] Tale cammino non è più connotato negativamente ma è l' ὁδὸς δαίμονος attraverso la quale la divinità manda le anime dalla luce alle tenebre, e viceversa: il sapiente ora può percorrerla perché ne conosce la realtà illusoria.[62]

Si può dunque sostenere che nella descrizione omerica della fine di Bellerofonte siano presenti tracce di un destino limbico di cui si possono intravvedere i contorni solo nella riflessione filosofica del VI–V sec., quando si fa più riconoscibile anche l'apporto di una letteratura «misterica».[63] I versi 200–202, così in-

59 Sull'importanza della notazione parmenidea sulla μοῖρα κακή vd. anche M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides. A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem* (Amsterdam 1978) 59ss. Secondo B. Feyerabend, la *iunctura* μοῖρα κακή è una ripresa 'parodica' di espressioni bacchiche: *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides*, «RhM» 127 (1984) 15 n. 55.

60 Secondo Pitagora, il saggio deve evitare le strade affollate (Porph. *VP* 42: τάς τε λεωφόρους μὴ βαδίζειν; Iambl. *VP* 18,83; etc.). Il motivo è ripreso da Pindaro, che fonde prospettive spirituali e letterarie, sempre in senso elitario: vd. sull'argomento, con ampi riferimenti, D'Alessio, *art. cit.* (*supra* n. 57) 164ss. Sull'eredità pitagorica in Empedocle e in Platone vd. P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* (Milano 2007; Oxford 1995) 83ss.

61 Come sostiene G. B. D'Alessio, «l'elemento ... della via "pura" e "lontana dal cammino degli uomini" *è* comune a Pindaro e Parmenide, ma estraneo al modello epico»: *art. cit.* (*supra* n. 57) 150 n. 13.160ss. (con ampi rimandi bibliografici). L'associazione tra via non calpestata dagli uomini e purezza, spirituale oltre che materiale (καθαρὸς ὁδός), ritorna con echi parmenidei in Ap. Rh. 3,1201s.: ἀλλ' ὅτε δὴ ἵδε χῶρον ὅτις πάτου ἔκτοθεν ἦεν | ἀνθρώπων καθαρῇσιν ὑπεύδιος εἰαμενῇσιν). Sempre nel VI sec. a. C., erranza e cecità divengono condizioni mentali: πλαγκτὸν νόον ... κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε (28 F 6,6–7 D.-K.; cfr. ἄσκοπον ὄμμα: 28 F 7,4 D.-K.; cfr. Pind. *Nem.* 7,23–25; fr. 52h,15–20 Sn.-Maehl.): su queste testimonianze, «le più antiche attestazioni dell'uso metaforico di τυφλός», vd. D'Alessio, *art. cit.* (*supra* n. 57) 172 n. 58.170–172; G. Cerri (ed.), *Parmenide di Elea. Poema sulla natura* (Milano 1999) 210ss. La zoppia è legata alla caduta dal carro dell'anima in Plat. *Phaedr.* 248b (πολλαὶ [*sc.* ψυχαὶ] μὲν χωλεύονται); su Bellerofonte zoppo e cieco vd. *supra* n. 8. Per la tradizionale relazione tra μίασμα e allontanamento dalle vie degli uomini vd. *supra* n. 10.

62 Burkert, *art. cit.* (*supra* n. 56) 28s. Una suggestiva, ben argomentata e rivoluzionaria visione del pensiero di Parmenide ed Empedocle è offerta da P. Kingsley, secondo il quale entrambi rappresentano un pensiero magico erroneamente razionalizzato da Aristotele in poi: vd. *opp. citt.* (*supra*, nn. 56.60) e da ultimo *Reality* (Inverness 2003).

63 Così D'Alessio, *art. cit.* (*supra* n. 57) 165; vd. anche Feyerabend, *art. cit.* (*supra* n. 59) 13. Secondo W. Burkert il viaggio di Parmenide trova un importante parallelo nell'ingresso di Zeus nella caverna della Notte, presente non solo negli *Orphicorum Fragmenta* ma anche nella *Teogonia* orfica commentata nel *Papiro di Derveni* (coll. 10–13): è possibile che il filosofo conoscesse la *Teogonia*, che andrebbe dunque datata nel VI sec. a.C.: *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca* (Venezia 1999) 78s.; ma vd. già id., *art. cit.* (*supra* n. 56). Sulle affinità tra Parmenide e il pensiero indiano vd. M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente* (Bologna 1993; Oxford 1971) 287ss.; in part. sul carro: 295 e n. 76.

sistentemente paretimologici, sono oscuri proprio perché presentano uno *status* che viola i rigidi confini tra mondo dei vivi e mondo dei morti, rivelando solo *in aenigmate* una visione 'eretica' rispetto all'escatologia omerica, dalla quale, come sosteneva Eric Dodds, è imprudente pretendere piena coerenza.[64]

Corrispondenza:
Francesca D'Alfonso
Via Senatore Toselli 7
12100 Cuneo
Italia
E-mail: f.dalfonso@libero.it

64 «È molto imprudente imporre ad Omero (o a qualsiasi altro autore) la coerenza escatologica, a prezzo di emendamenti, espunzioni o distorsioni del significato ovvio delle parole»: Dodds, *op. cit.* (*supra* n. 55) 164 n. 1.

Klassisch-Philologisches Seminar